

## **Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública**

Almost secularization: a study on the relationship between Brazilian culture, popular religiosity and public school secularism

Eneida da Silva Fiori<sup>1</sup>

Luiz Fernando Conde Sangenis<sup>2</sup>

**Resumo:** As investigações em torno da laicidade do estado e da escola pública criaram o consenso de que a sociedade brasileira apresenta dificuldades para atomizar-se estritamente ao campo político sem a interveniência da esfera da religião. Importa, agora, pensar as causas que podem explicar as razões para que o processo de secularização/desencantamento, no contexto brasileiro, se configure diferenciado. Argumentamos que a teoria da secularização, elaborada em sociedades cristãs europeias, não tem a mesma eficácia teórica para explicar outros processos de secularização em sociedades não europeias. A cultura brasileira, além do cristianismo, formou-se a partir de diversas matrizes religiosas, a indígena e a africana, num imbricado processo de sincretização. Destacamos a influência africana, particularmente a tradição religiosa nagô-yorubá, que permeou o complexo cultural brasileiro. Mesmo em ambientes católicos, ainda hegemônicos, vigora uma compreensão mágica e sacral da realidade. Ao contrário do que se esperaria, o mundo continua encantado e permeado por forças sobrenaturais que inibem a potência secularizante do cristianismo.

**Palavras-chave:** Laicidade; Teoria da Secularização; Cultura Brasileira; Sincretismo.

**Abstract:** Investigations about secular state and public school created the consensus that Brazilian society has difficulties to strictly atomize itself in the political field without the intervention of the sphere of religion. Now, it is important to think about the causes that may explain the reasons for the differentiated process of secularization/disenchantment in the Brazilian context. We argue that the theory of secularization, developed in European Christian societies, does not have the same theoretical efficacy to explain other processes of secularization in non-European societies. In addition to Christianity, Brazilian culture was formed from various religious matrices, such as indigenous and African, in an interlocking process of syncretization. We highlight the African influence, particularly the Nagô-Yoruba religious tradition, which permeated the Brazilian cultural complex. Even in still hegemonic Catholic environments, a magical and sacred understanding of reality prevails. Contrary to what one would expect, the world remains enchanted and permeated by supernatural forces that inhibit the secularizing power of Christianity.

**Keywords:** Secularity; Secularization Theory; Brazilian Culture; Syncretism.

- 
- 1 Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais, da UERJ. Contato eletrônico: [flori\\_eneida@hotmail.com](mailto:flori_eneida@hotmail.com)
  - 2 Doutor em Educação pela UFF, Professor Associado da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FFP/UERJ), Coordenador do Programa da Pós-Graduação em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais (FFP/UERJ), Coordenador do Grupo de Pesquisa SERAPHICUS.

## Introdução

Os estudos que tematizam a secularização voltaram a ocupar o interesse dos pesquisadores sociais brasileiros. Ainda que mais propriamente concernentes à esfera da sociologia da religião, a laicidade do estado ganhou relevo nas reflexões dos educadores e também passou a ser um problema emergente das pesquisas no campo da educação. O desvelo pela questão é especialmente motivado por acontecimentos recentes e que tomaram a pauta nacional: o Decreto 7.107/2010 que promulgou o acordo entre o Governo do Brasil e Santa Sé, relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil (BRASIL, 2010); a declaração do Supremo Tribunal Federal pela constitucionalidade do ensino religioso confessional nas escolas públicas brasileiras, no ano de 2017; a participação ativa e crescente de igrejas cristãs, com maior prevalência dos grupos pentecostais, na vida política e partidária e na disputa de hegemonia política com a formação de bancadas religiosas ou “evangélicas” nos parlamentos. As próprias igrejas evangélicas funcionam “como uma espécie de ‘máquina eleitoral’ – na maioria das vezes tão ou mais efetivas que os próprios partidos políticos” (PRANDI; SANTOS; BONATO, 2019, p. 53).

Desejamos, todavia, ir além da tematização de questões que versam sobre o aspecto empírico e factual de que o estado brasileiro e suas instituições públicas – dentre elas a escola pública – apresentam dificuldades para atomizar-se estritamente ao campo político sem a interveniência da esfera da religião<sup>3</sup>. Importa pensar as causas que podem explicar as razões determinantes para que o processo de laicidade, no contexto brasileiro, se configure demorado e mesmo pareça ora avançar e ora recuar (CUNHA, 2016).

A complexidade da questão envolve o tratamento da fenomenologia política e social da temática, mas, sobretudo, implica o seu aprofundamento no âmbito cultural. Razão pela qual se torna necessário revisitar a teoria da secularização. O conceito de secularização, apesar de polissêmico e bastante disputado no campo das ciências sociais, recobre processos de múltiplos níveis e dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais que precisam ser melhor investigados no contexto social brasileiro. Há que se tomar distância crítica das contribuições teórico-conceituais que provêm da sociologia europeia das religiões, reconhecendo seus valores e suas contribuições, porém fazendo um esforço de reelaboração de conceitos que sejam mais coerentes com os fenômenos específicos da América Latina e do Brasil.

Parker (2006, 2018) afirma que Marx, Weber, Durkheim, Troeltsch, Mauss, Simmel e James escrevem em contextos Ocidentais e trabalham com definições de religião que exibem um viés institucional historicamente enraizado nas igrejas católicas e protestantes europeias, assim como manejam os tipos normativos de organização religiosa que refletem o padrão e o odor da cultura Ocidental.

Não é surpreendente, portanto, que o foco sobre as instituições religiosas, que é evidente nos conceitos básicos da sociologia da religião, seja incapaz de explicar fenômenos como as novas formas de magia e esoterismo, bem como as curiosamente populares religiões que, embora interajam com as instituições eclesiais, têm também rituais e símbolos diversos e sincréticos que não são as das Igrejas com odor de Ocidente (PARKER, 2006, p. 65).

Propusemos o argumento de que a teoria da secularização, elaborada em sociedades cristãs europeias, não tenha a mesma eficácia teórica para explicar outros processos de secularização em sociedades não europeias, a exemplo da brasileira. Em nosso ponto de vista, o cristianismo é portador de uma potência secularizante, conforme explicaremos mais adiante. A cultura brasileira, além do cristianismo, formou-se

---

<sup>3</sup> Sobre o tema laicidade da escola pública, recomendamos a consulta ao repositório do Observatório da Laicidade na Educação (OLE) <<http://ole.uff.br/>>, sítio em que são encontradas inúmeras e variadas publicações sobre o assunto.

Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública

a partir de diversas outras matrizes religiosas, a indígena e a africana. Todas elas sofreram transformações através de um imbricado processo de sincretização. Destacamos, sobretudo, a influência da cultura africana, particularmente das concepções religiosas nagô-yorubá que permearam o complexo cultural brasileiro. Tal cosmovisão africana transplantada para o Brasil influenciou sobremaneira a religiosidade popular. Mesmo em ambientes católicos, ainda hegemônicos, vigora uma compreensão mágica e sacral da realidade. Ao contrário do que se esperaria, o mundo continua encantado e permeado por forças sobrenaturais que inibem a potência secularizante do cristianismo.

No Brasil, em razão de nossa própria história e formação cultural, é preciso que reflitamos sobre as peculiaridades que vem tomando o processo de secularização/desencantamento, de modo que propusemos identificar tal processo com a expressão “quase secularização”.

### As limitações da teoria da secularização

O termo secularização foi introduzido por Weber (2004) na sociologia pela Ética protestante e o espírito do capitalismo e foi adotada pelos anglo-saxões e reimportada pelos países latinos. Weber propõe a análise do processo de secularização da ordem jurídico-política – no sentido de racionalização, dessacralização e autonomização do direito –, processo a partir do qual emerge o estado moderno. Designa com o termo tanto a diminuição global do caráter religioso da sociedade, quanto a passagem da visão religiosa para uma visão profana, bem como a perda de controle de certos setores da vida social pelas instituições religiosas, o que implica o *disestablishment* da religião e a autonomização recíproca dos poderes temporal e religioso (PIERUCCI, 2000). O termo estendeu-se aos processos de transformação nas representações do mundo, o que Weber chama de desencantamento (*Entzauberung*). O processo de desencantamento do mundo seria produto do processo mais amplo de racionalização.

Cunha afirma que, “no Brasil, o processo de secularização da cultura tem avançado, em diferentes velocidades, mas o da laicidade do Estado ora avança, ora recua” (CUNHA, 2016, p. 5). Cabe perguntar o porquê de tamanha dificuldade. Devemos começar pela própria literatura produzida sobre a secularização, envolta em controvérsias.

Houve certo consenso teórico de que a passagem de uma sociedade agrária tradicional para uma sociedade moderna, urbana e industrial devia levar inevitavelmente à secularização dos valores. A introdução de uma lógica moderna destruiria o edifício tradicional e com ele a cosmovisão religiosa da vida. A mudança modernizante supunha que a religião passaria a ter uma importância cada vez menor no seio da vida social, sendo substituída por valores e normas inteiramente seculares, sem nenhuma referência a realidades sobrenaturais.

Para Luckmann (2010), em *A religião invisível*, o aspecto fundamental da consciência moderna reside no processo de individuação, e, por conseguinte, de privatização da fé. Cada indivíduo seleciona os sentidos últimos que deseja dar para a sua vida. Isso confere à experiência subjetiva uma dimensão sagrada, porém, ao mesmo tempo, seculariza a vida pública, uma vez que lhe subtrai a legitimação religiosa.

Berger (1985), em *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, afirma que, na sociedade moderna, as alternativas de cosmos sagrados se multiplicam. O pluralismo faz com que uma religião encontre dificuldades em manter a sua estrutura de plausibilidade e abre-se a porta ao surgimento de diversos sistemas de legitimação da ordem social. Dessa forma, a sociedade se seculariza e a religião se

pluraliza, tornando-se privada, objeto de escolha pessoal e fonte parcial de símbolos, da qual os homens extraem o que necessitam para construir sua própria ordem simbólica significativa.

Surpreendentemente, o mesmo Berger, em obras mais recentes, intituladas *The secularization of the world: resurgent religion and world politics* (BERGER, et al., 1999) e *Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista* (BERGER, 2017), faz um *mea culpa* ao entender que a teoria da secularização, que via a modernidade como conducente ao declínio da religião, foi empiricamente verificada como falsa. Berger afirma, categoricamente, que “a suposição que nós vivemos num mundo secular é falsa” e “a teoria da secularização está essencialmente errada” (Berger 1999, p. 3). A teoria da secularização deve ser substituída por uma teoria sutilmente diferenciada de pluralismo. Berger busca apoio no conceito de “modernidades múltiplas”, de Eisenstadt (2001). Nos textos citados, Berger delinea os possíveis fundamentos de semelhante teoria, abordando uma ampla gama de questões que abrangem a fé individual, sociedades inter-religiosas e a ordem política. Deixando claro que tanto secularização quanto dessecularização são processos em curso, Berger procura entender ambos como frutos da relação dialética entre religião e modernidade em diferentes contextos e momentos históricos. É importante verificar a crítica de Mariz (2001) a essa última posição de Berger.

Sem a intenção de analisar de forma detida as disputas que opõem defensores e detratores da teoria da secularização ou da defesa do desencantamento ou reencantamento do mundo – tarefa a que se dedicou Piercucci (1997) de forma objetiva e instigante –, desejamos nos colocar entre os que, sob o ponto de vista conceitual, preservam a validade da tese da secularização entendida como diferenciação funcional entre as esferas seculares e religiosas. No entanto, a teoria da secularização possui reconhecidas limitações quando se aplica a contextos não europeus e de formação cultural não cristã ou cristã sincrética, vinculados por matrizes religiosas diversas.

O conceito de desencantamento do mundo também merece ser revisitado, sobretudo quando levamos em conta o Brasil, a América Latina e demais sociedades em vias de modernização (PARKER, 1993). Segundo Parker (1994, p. 189), o processo de secularização/desencantamento na América Latina “não significou o incremento linear e ascendente da não-crença, mas sim, fundamentalmente, do pluralismo religioso”.

Como conclusão parcial das teorias analisadas, podemos afirmar que, mais do que falar de decadência, ter-se-ia que redefinir o processo de secularização como um processo de transformação da consciência e do sentimento religioso, transformação que se dá em vários níveis e em diversos planos do código simbólico.

Defendemos uma atitude crítica ante uma pretensa lei sociológica fixa que liga religião e modernização. “Em cada parte do mundo é necessário realizar pesquisas independentes sobre o impacto da modernização sobre a religião” (BAUM, 1983, p. 1179). Não há inevitabilidade ou irreversibilidade do processo de secularização.

O processo de secularização é histórico e deve ser analisado e relativizado nas dinâmicas históricas específicas. Nesse sentido, consolidaram-se críticas consistentes acerca da teoria da secularização de tipo teleológico e comtiano, linear e ascendente que lhe serviu de base.

Na América Latina e no Brasil, embora haja operado a polarização da religião para o público ou para o privado, isto acontece na sociedade em domínios onde predominam as classes econômicas mais altas e as elites intelectuais. Para a ampla maioria – de setores populares e classes intermediárias – o religioso se

Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública

produz no espaço familiar, porém não se privatiza de todo, uma vez que continua cumprindo importantes significações e funções para a cultura popular. No Brasil, vivemos uma “quase secularização” (MARIANO, 2011, p. 254), no sentido de que a separação entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso, nem na exclusão mútua entre religião e política.

A religião pode tender a pluralizar-se, como observa Berger, mas não perde por isso a sua estrutura de plausibilidade e sua capacidade de reforço simbólico das legitimações sociais, mantendo a sua “função nomizadora” (BERGER, 1985, p. 56). Não no sentido de que as relações econômicas e políticas requeiram e reproduzam legitimações religiosas. Antes, no sentido de que o peso simbólico do religioso na construção do sentido da vida, do nomos, protetor do absurdo, reconstituente do sentido em meio à incerteza, gerador de novas esperanças para a imensa maioria da população latino-americana, é um fato sociológico e cultural que tem consequências imprevistas sobre a própria construção da cultura latino-americana. Razão pela qual Parker (1996, p. 315) sugere mergulhar na cultura popular e sincrética do povo.

### **Sobre a teoria da secularização em ambientes culturais cristãos sincréticos**

Uma coisa é discutir a secularização em sociedades que têm como grande referência cultural o cristianismo. Bem outra é discutir o mesmo tema tomando por fundamento sociedades como a nossa, que, além da referência cristã, como substrato cultural mais evidente, amplo e difuso, têm de lidar também com outras tradições religiosas não cristãs. As manifestações religiosas não cristãs, em geral, são menos visíveis e sobrevivem em esferas culturais mais recônditas e subterrâneas, bastando que reconheçamos a sua história de sobrevivências, a partir de estratégias de dissimulação e de ocultação, ainda tão presentes nas religiões afro-brasileiras. Ainda, na atualidade, continuam a sofrer perseguições violentas (PRANDI; JÁCOMO; BERNARDO, 2019).

As sociedades cujo referente religioso é o cristianismo, a exemplo das sociedades europeias, por particularidades filosóficas, teológicas e antropológicas próprias dessa religião, desenvolvem processos de secularização bastante similares. Tais características fenomenológicas da secularização reúnem as peculiaridades comuns que foram descritas e analisadas pelos teóricos da secularização. Cabe a nós questionar se a teoria da secularização possui validade universal para servir de fundamento explicativo de fenômenos sociais análogos àqueles europeus.

A questão pode ser posta da seguinte maneira: até que ponto, a teoria tradicional da secularização, iniciada por Weber, e que, empiricamente, utilizou como referentes as sociedades cristãs da Europa, pode servir de base conceitual válida para teorizar processos de secularização em curso em sociedades que, além do cristianismo, se constituíram a partir de outras matrizes e tradições religiosas? Nas sociedades latino-americanas e brasileiras, por exemplo, vigora um tipo de cristianismo que poderíamos chamar de mestiço ou sincrético. Pois a teoria não pode se descolar da realidade empírica, em se tratando de ciências que estudam as relações sociais em sociedades concretas.

Cabe, ainda, fazer uma observação importante quando nos referimos ao cristianismo. Religião alguma é essencialmente pura, de modo que não está imune a influências de outras culturas e mesmo de outros influxos religiosos. Conforme reforça Boff (1977, p. 53), “o cristianismo é um grandioso sincretismo”. Na Europa, no entanto, após a expulsão dos mouros, o cristianismo conseguiu não apenas se hegemonizar, mas tornar-se a religião prevalente, de modo que teve de lidar apenas com influências

surgidas de diferenças, querelas, cismas e reformas, todavia, havidas no interior do próprio cristianismo.

No Brasil, se a cristianização foi um fato, desde o período colonial, “ela se deu de forma negociada e parcial, estando longe de ser absoluta, integral” (SOUZA, 2008, p. 132). O catolicismo popular é o produto dessa negociação “a partir das camadas sociais que se situam de forma subalterna em relação às estruturas de poder das quais a Igreja, enquanto espaço institucional, faz parte (SOUZA, 2008, p. 127). No mesmo sentido, Oliveira (1985, p. 113) pensa o catolicismo popular como um conjunto de representações e práticas religiosas que funcionam de forma autônoma em relação à autoridade eclesiástica, constituindo-se de “representações e práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal”. Mas a autonomia da religiosidade popular não é absoluta, como o próprio autor ressalta: “ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais” (Oliveira 1985, p. 135).

### O gérmen da secularidade ou potência secularizante do cristianismo

Desejamos aprofundar o problema ao discorrer sobre o gérmen da secularidade presente no cristianismo, ou melhor dizendo, no judaico-cristianismo. Sendo mais explícitos, queremos dizer que as sociedades europeias se secularizaram de forma singular, em movimento mais acelerado, se comparadas a outras sociedades, porque a religião que lhes serviu de base e coesão cultural, o cristianismo, desde sua origem judaica, é portador de um princípio ou potência secularizante.

Na reflexão que se segue, com o intuito de desvelar o que chamamos de gérmen da secularidade ou potência secularizante, presente na revelação bíblica e na ulterior constituição da religião cristã, utilizaremos, como inspiração e roteiro da nossa análise, o texto seminal de Boaventura Kloppenburg (1970), intitulado *O cristão secularizado*.

Kloppenburg destaca que o processo de secularização se dirige, sobretudo e em primeiro lugar, contra o sacro, transformando-se num processo de dessacralização. O humano com mentalidade sacra vive num cosmo rodeado de forças que influem benéfica ou maleficamente sobre ele. O sacro “se manifesta de várias maneiras, mediante objetos, animais, pessoas, acontecimentos, tudo ‘sacro’. É o sacro mágico das religiões” (KLOPPENBURG, 1970, p. 22-23).

A ideia de que o homem é senhor (*dominus*) da natureza, por vontade divina, paradoxalmente, enseja o processo de secularização do mundo. Por isso mesmo, iniciaremos pelas escrituras sagradas de judeus e de cristãos a nossa busca por evidências da potência secularizante presente no cristianismo.

O processo de secularização é uma exigência da própria revelação divina. O livro do Gênesis apresenta uma compilação de narrativas da tradição judaica que se torna o fundamento escrito do processo de desmitificação e dessacralização do mundo. A ideia da criação *ex nihilo* impõe o desencantamento da natureza.

A concepção metafísica do nada é fundamental para entendermos a questão. A metafísica antiga grega, e mesmo a africana, concebem o nada no sentido do não-ente. A matéria informe, ainda que preexistente, não pode dar forma a si mesma (*ex nihilo nihil fit*), e, portanto, não é um ente que se apresenta com aspecto, com caráter de figura, porque não tem contorno ou limite (*eidos*). A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado (*ex nihilo nihil fit*) modificando o significado de nada, que passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit – ens creatum*. O nada se torna, agora, o

Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública  
conceito oposto ao ente verdadeiro, Deus, o *summum ens*, enquanto *ens increatum*.

Santo Agostinho, grande formulador da doutrina da criação *ex nihilo*, e com dicção apologética, demonstra contra os maniqueus que o mundo material deve seu princípio única e exclusivamente a Deus; e contra os neoplatônicos que o mundo não é da mesma natureza de Deus, pois foi do não-ser absoluto que Deus fez vir-a-ser a criatura. Eis o que diz Agostinho nas Confissões (XI, 4, 6; 5, 7):

O céu e a terra existem e, através de suas mudanças e variações, proclamam que foram criados [...]. E todas as coisas proclamam que não se fizeram por si mesmas: existimos porque fomos criados; mas não existimos antes de existir, portanto não podíamos ter criado a nós mesmos [...]. O artista impõe uma forma à matéria que, já existindo, pode recebê-la: assim á a terra, a pedra, a madeira, o ouro ou qualquer outra coisa. Mas de onde proviria a matéria, se não tivesse criado? [...] Que criatura existe, se não porque tu existes? Portanto, disseste uma palavra, e as coisas foram feitas. Com tua palavra as criaste (AGOSTINHO, 2014, p. 201-202).

Em *Comentário ao Gênesis*, Santo Agostinho (2005) afirma que Deus criou *ex nihilo* uma matéria confusa e informe e, logo em seguida, em uma segunda fase, deu forma a essa matéria, constituindo as diversas espécies de criaturas, que serão descritas nos seis dias da Criação.

Pelo que procede, Javé não é um deus que nasce do mundo, mas é seu criador; o sol, a lua e as estrelas, as plantas, os animais e tudo o que se move no céu, na terra e nas águas, tudo é apresentado como criatura de Javé. Por sua vez, o mundo não é a emanção de Deus ou a sua extensão. O mundo não é Deus. Em relação ao mundo, Deus-Criador é o absolutamente Outro. O contrário disso reuniria os argumentos para teses panteístas, contra as quais a ortodoxia da Igreja sempre se pôs contrária, desde a Antiguidade. A tese criacionista é um golpe mortal nos deuses das religiões politeístas dos tempos antigos.

Os salmistas e os profetas zombam dos deuses e dessacralizam radicalmente as instituições e as pessoas tidas como sacras.

Os ídolos deles são prata e ouro, obra das mãos dos homens. Têm boca, mas não falam; olhos têm, mas não veem. Têm ouvidos, mas não ouvem; narizes têm, mas não cheiram. Têm mãos, mas não apalparam; pés têm, mas não andam; nem som algum sai da sua garganta. A eles se tornem semelhantes os que os fazem, assim como todos os que neles confiam (Sl 115, 4-8).

Afirma o profeta Jeremias:

Sim, os costumes dos povos são vaidade, apenas madeira cortada da floresta, obra da mão de um artista com o cinzel. Eles a enfeitam com prata e ouro. Com pregos e com martelos a firmam, para que não vacile. Eles são um espantalho em um campo de pepinos. Eles não podem falar; devem ser carregados, porque não podem caminhar! Não tenhais medo deles, porque não podem fazer o mal nem o bem tampouco. [...] São vaidade, obra ridícula; no tempo do castigo, eles desaparecerão (Jr 10, 4-5; 15).

E de forma ainda mais zombeteira, o profeta Baruc espicaça os sacerdotes e os ídolos pagãos a quem prestam culto:

Acontece que os sacerdotes roubam de seus deuses o ouro e a prata para suas despesas particulares, delas retirando para presentear até prostitutas do terraço. [...] Sobre os corpos [dos ídolos] e suas cabeças esvoaçam morcegos, andorinhas e outros voláteis, como também os gatos. De isso tudo concluireis que não são deuses: portanto, não os temereis (Br 6, 21).

O homem é considerado senhor da natureza que deve ser por ele dominada e submetida (Gn 1, 28-30). Os mitos e a magia são constantemente condenados e ridicularizados em muitas outras partes das escrituras.

O Processo continua com o advento de Cristo. A pregação de Jesus é veementemente contrária à religião do templo. Recordemos o encontro do Mestre com a mulher samaritana. É indagado se Deus deve ser adorado no templo de Jerusalém ou no monte Garizim, sobre o qual os samaritanos haviam construído um templo rival, destruído em 129 a. C. por João Hircano, que foi sumo sacerdote e rei da Judeia (134-104 a. C.). E Jesus respondeu-lhe:

Vem a hora em que nem neste monte nem em Jerusalém (lugares sacros) adorareis o Pai. [...] Já chegou a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. Deus é espírito, e os que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade (Jo 4, 21-24).

Outra passagem do mesmo evangelista destaca com maior veemência a atitude dessacralizante e secular de Jesus. Trata-se da expulsão dos vendilhões do templo de Jerusalém. Diferente dos demais sinóticos, a narrativa de João aparece logo no início do seu evangelho, no capítulo segundo, de modo a compor os eventos que inauguram o ministério de Jesus. Importante destacar que o episódio acontece na ocasião festiva da Páscoa, maior evento religioso do templo de Jerusalém. Os vendedores de animais, bois, ovelhas e pombas para serem ritualmente sacrificados, os cambistas que trocavam dinheiro estrangeiro, considerado impuro, pelo dinheiro judaico aceito no templo, eram essenciais para manutenção do culto instituído.

A iracúndia que move o Cristo a chicotear os comerciantes, a revirar suas bancas e a enxotar os animais não se deve a razões morais, como talvez se possa pensar. Teria Jesus desejado inviabilizar o culto do templo ou dar ao mesmo um novo sentido do sagrado, estabelecendo a sua função original? O próprio Jesus declara abertamente as suas intenções: “Os judeus interpelaram-no, então, dizendo: ‘que sinal nos mostra para assim agires?’ Respondeu-lhes: ‘Destruí este templo, e em três dias eu o levantarei’” (Jo 2, 18-19). Tal afirmação, repetida por Jesus diante dos doutores da lei, no templo de Jerusalém, embasou a acusação de blasfêmia aceita pelo Sinédrio e que lhe valeu a condenação à morte de cruz, executada pelo governo romano local.

Por ocasião de sua morte, rasga-se o véu do templo de alto a baixo, relata Mateus (27, 51). O culto do templo é superado. Pois teria chegado a hora em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade (Jo 4, 23).

João continua a sua teologia ao defender que Jesus mesmo será o templo (cf. Jo 2, 20-22); o que significa que Jesus transferiu para a sua pessoa o velho privilégio do templo, de ser o lugar no qual se pode encontrar a salvação e a presença de Deus. O espaço sacro é substituído pela pessoa. Também os cristãos são considerados “templos” (cf. 1 Cor 3, 16-17; 6,19; Ef 2, 20-22). Esta concepção da pessoa como templo de Deus ganha destaque na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 29-37). Vamos a sua exegese.

A pergunta é: por que tanto o sacerdote quanto o levita foram incapazes de socorrer um viajante despojado, espancado e deixado semimorto à beira da estrada? De novo, devemos deixar de lado as explicações morais. Portanto, não está em jogo a velha oposição entre o bem e o mal. Pouco importa a índole daqueles personagens. Ora, o samaritano, completamente alheio à religião do templo, não tem receio de se tornar impuro ao tocar num homem ferido, ensanguentado, presumivelmente morto. É a crença na doutrina do puro e do impuro que não deixa que os servidores do culto do templo socorram aquele que padeceu à violência de assaltantes. Sacerdote e levita têm pressa, não podem perder tempo com rituais de purificação, necessários caso se tornassem impuros pelo simples gesto de tocar a vítima. Afinal, Deus é encontrado exclusivamente no templo, e sua presença no Santo dos santos exige pureza



Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública ritual. O Deus do templo está em primeiro lugar, tudo o mais se torna secundário.

Em contrário, afirma Marcos, no Evangelho, que não há nada fora do homem que possa torná-lo impuro (Mc 7, 14).

Para Jesus, a única e verdadeira religião é amar o próximo. Pois como diz João, na sua primeira epístola: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus que não vê, não poderá amar” (1Jo, 4, 20).

O Apóstolo Paulo dá continuidade ao processo de secularização e de dessacralização do cristianismo. No Areópago de Atenas, assim discursou:

Atenienses, sob todos os aspectos sois, eu o vejo, os mais religiosos dos homens. Pois percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição: ‘Ao Deus desconhecido’. Aqueles que adorais sem conhecer, eu venho vos anunciar. O Deus que fez o mundo e tudo que nele se encontra, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feito por mãos humanas. Também não é servido por mãos de homens, como se tivesse a necessidade de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. (At 17, 22-25).

Aos romanos, escreve: “Exorto-vos, pois, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos [entenda a pessoa inteira] como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual” (Rm 12, 1). A expressão, em grego, é traduzida por culto espiritual (*logikèn latreían*) pode ser também traduzida por serviço ou culto racional, referente à razão, lógico, da mente, e, portanto, espiritual. Trata-se de culto situado na razão, na mente, não fora, em algum objeto distinto do doador. Ora, o culto racional ou espiritual se dá em oposição aos sacrifícios do culto judaico ou gentílico.

Paulo muito bem sabe que a profecia por muitas vezes chamava a atenção para a necessidade de conversão sincera e que não bastavam sacrificar animais para aplacar a justiça divina com relação aos pecados do povo. Assim prega o profeta Oséias: “Porque é o amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos” (Os 6, 6). E, mais adiante: “Tomai convosco palavras e voltaí a Javé; dizei-lhe: ‘Perdoa toda a culpa, aceita o que é bom. Em lugar de touros, nós queremos oferecer nossos lábios’” (Os 14, 3). Em igual sentido, se dá a profecia de Amós: “Porque, se me oferecis holocaustos [...], não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados” (Am 5, 22). Não há para o cristão objetos sacros: ele mesmo, todo o seu ser e toda a sua atividade deve ser oferecido a Deus, para tornar-se santo, não sacro (cf. Mt 5, 48).

A nova comunidade primitiva apostólica, tinha um caráter nitidamente não-sacral. A epístola aos hebreus é um impressionante documento da mais radical dessacralização. O texto parte da constatação de que todos os sacrifícios expiatórios, cultos e ritos que tinham o objetivo de reconciliar deus e os homens, são e continuam a ser obras humanas, sem eficácia e sem utilidade. Pois Deus não tem necessidade de touros e cabritos. Apenas o sacrifício de Cristo, Deus feito homem, na crença dos cristãos, veio a substituir, de forma plena e eficaz, os sacrifícios antigos e é o único agradável a Deus (Hb 10).

E a epístola sublinha que, do ponto de vista jurídico e sociológico, Cristo não era sacerdote, mas leigo: “Ora, aquele a quem o texto citado se refere pertencente a uma tribo da qual membro algum se ocupou com o serviço do altar. É bem conhecido, de fato, que nosso Senhor surgiu de Judá, tribo a respeito da qual Moisés nada diz quando trata dos sacerdotes” (Hb 7, 13-14).

A morte de Cristo, historicamente considerada, jamais foi um ato de culto, mas um processo profano e

secular. Ainda que considerada pela fé a única e verdadeira liturgia do mundo, foi realizada fora da cidade, no topo de um monte, chamado lugar da caveira, Calvário, em latim, e não no recinto sacro de um templo. Com toda a radicalidade, o cristianismo põe fim ao mundo sacro dos pagãos e ao mundo legal dos judeus. O culto do Novo Testamento é fundamentalmente profético, não um culto levítico, sem casta sacerdotal.

A Igreja não forma parte na sociedade. Ela está simplesmente presente como fermento ou, segundo a expressão da Carta a Diogneto (120 d. C.), assim como a alma está no corpo.

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e a especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em casas gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida admirável e, sem dúvida, paradoxal.

Seria fácil multiplicar os textos para mostrar como os cristãos da era apostólica se sentiam livres e libertados da pesada carga do mundo sacro (pagão) e do mundo da lei (judaica). Era, na verdade, um cristianismo dessacralizado: “*Delubra et aras non habemus*” (não temos templos nem altares), dizia o apologista Minucius Felix (190, c. 32), em seu *Octavius*, cuja data incerta, é estimada entre 170 a 258 (BASSETTO, 2001).

Os cristãos tinham a fama de serem ateus, o que levou São Justino (2014) a argumentar sobre tal acusação, dizendo: “[...] e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus” (Apologia I, c. 6, 1); não, porém, do Deus que consideravam verdadeiro, arremata o santo.

O cristianismo também incorporou a filosofia grega e pagã, utilizando-a como ferramenta teórica fundamental para erguer o seu edifício teológico. A mensagem bíblica ganha inteligibilidade e plausibilidade, no contexto do mundo greco-romano de cultura helenística, quando suportada pelas doutrinas filosóficas de Platão e Aristóteles. Na visão de São Justino, ele próprio filósofo convertido e mártir em Roma, no ano de 167, o cristianismo é considerado “a verdadeira filosofia”. São Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (184-254) aproximaram a cosmologia do *Timeu* de Platão da narrativa da criação no Gênesis e o *logos* grego da mente divina. Orígenes, em sua *Philocalie*, de 238, valendo-se da alegoria conhecida como *Spolia Aegyptiorum* (Ex 12, 35), defende o estudo da filosofia grega a fim de aproximá-la da doutrina cristã, manifestando-se da seguinte maneira:

Eu teria desejado que tomasse da filosofia dos gregos tudo aquilo que pode servir como propedêutica para introduzir ao cristianismo [...] e tudo o que será útil para a interpretação da Escritura. E assim tudo o que os filósofos dizem da geometria e da música, da gramática, da retórica e da astronomia, chamando-as auxiliares, nós o aplicaremos também à própria filosofia em relação ao cristianismo. (ORÍGENES apud VÁZQUEZ, 1991, p. 546).

É preciso lembrar que o espírito filosófico nascido entre os gregos é uma das primeiras manifestações dessacralizantes do mundo. Ainda que Aristóteles enxergasse um parentesco da filosofia com o mito, visto que, no seu livro da *Metafísica*, lê-se “o amante do mito é de certo modo também um filósofo, uma vez que o mito se compõe de maravilhas” (ARISTÓTELES, 2002, *Metafísica*, I, 1), a busca pelos *primeiros princípios* encetada pelos *físicos* já é uma reação contrária às teogonias e cosmogonias assentadas em explicações mitológicas do mundo.

A partir do século VI a. C., acontece uma verdadeira revolução intelectual que origina o chamado *espírito grego*. Vernant a descreve como um processo de desmitificação: “Na terra jônica, o *logos* ter-se-ia desprendido bruscamente do mito, como as escamas caem dos olhos do cego. E a luz desta razão, uma vez por todas revelada, não teria mais deixado de iluminar os progressos do espírito humano” (VERNANT, 1977, p. 74).

Tales, Anaximandro, Anaxímenes propõem explicações sobre a origem do mundo:

Livres de toda a imaginária dramática das teogonias e cosmogonias antigas. [...] Nada existe que não seja natureza, *physis*. Os homens, a divindade, o mundo formam um universo unificado, homogêneo, todo ele no mesmo plano. [...] Como não há senão uma só natureza, que exclui a própria noção de sobrenatural, não há senão um só tempo-realidade. [...] Já não é o original que ilumina e transfigura o cotidiano; é o cotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para compreender como o mundo se formou e ordenou. (VERNANT, 1977, p. 73-74).

Os jônicos de Mileto iniciaram um movimento de dessacralização do saber, advento de um tipo de pensamento exterior à religião. Abandonando a narrativa mítico-religiosa, os fisiólogos, conforme Aristóteles os chamou, buscaram explicar a *physis* a partir de causas puramente naturais, isto é, encontráveis na natureza, no mundo natural e concreto, e não fora dele, em um mundo sobrenatural e divino. O mundo se explica pelo próprio mundo, a partir de elementos primordiais (*arquê*) que seriam o ponto de partida para todo o processo explicativo.

Com o passar do tempo, em especial, quando a Igreja se tornou a religião oficial do Império Romano, no século IV, foi assumindo cada vez mais compromissos com imperadores e reis, com estados e culturas, com filosofias e teologias. Caso façamos um retrospecto na história, concluiremos que as relações entre Igreja e Estado já são problemáticas desde o quarto século, período em que se iniciou o combate da Igreja contra o cesaropapismo dos imperadores romanos, tanto do lado Ocidental (Roma), quanto Oriental (Bizâncio). O traço característico do cesaropapismo foi a subordinação da Igreja ao Estado, cabendo ao chefe de Estado a competência de regular a doutrina, a disciplina e a organização da sociedade cristã, exercendo poderes tradicionalmente reservados à suprema autoridade religiosa, unificando as funções imperiais e pontificais em sua pessoa.

A Igreja, unida ao Estado, organizou-se politicamente conforme a estrutura do Estado romano. Dividiu-se em províncias eclesiásticas, instituiu as cúrias episcopais e fez construir prédios próprios, análogos às basílicas romanas. Desse modo, as casas de reunião dos cristãos se transformaram em templos sacros, e, portanto, subtraídos do uso profano. Os presbíteros se tornaram sacerdotes e organizaram uma estrutura hierárquica de poder (*potestas sacra*) absolutista e monolítica, cada vez mais distanciada e separada do povo, cujos membros serão santidades, eminências, excelências, reverências. O bispo de Roma, sucessor do apóstolo Pedro, passou a ser chamado de Santo Padre. O estado passa a ser cristão do tipo sacro. Basta que lembremos do reino dos francos, governado por Carlos Magno, e que fundou o Sacro Império Romano, depois continuado pelos imperadores alemães. Inúmeros institutos, pessoas e, sobretudo, objetos, como as coisas indulgenciadas, os corpos santos e suas relíquias, retomarão tranquilamente o caminho ao intocável mundo sacro.

Reação contrária teremos séculos depois, a partir da Revolução Francesa. Haverá o recomeço do processo de dessacralização, de secularização e de secularismo, sobretudo da política e do poder do estado, que, agora, vai tomar feições anticlericais e antieclesiásticas, sobretudo contra a excessiva e, na verdade, indébita ingerência da Igreja nos negócios do Estado, nas questões da ciência e nos problemas da cultura. Hobbes, Locke e Rousseau combaterão as arraigadas teorias do poder divino dos reis, tal qual ainda defendera Robert Filmer, já na flor da modernidade, com sua tese sobre o Patriarca Adão, protótipo

de todos os demais príncipes e soberanos da terra. Mas as teses contratualistas prevalecerão contrárias ao anacrônico conservadorismo político, e baseadas no jusnaturalismo, na liberdade natural do ser humano, na vontade soberana dos indivíduos e na necessidade de consenso, estabelecerão o estado, como forma de evitar a guerra de todos contra todos, e garantir, através do poder estatal, os direitos humanos fundamentais, a liberdade natural, a garantia da vida e dos bens privados.

Os ventos de modernidade e de secularidade demoraram a chegar ao Brasil. Estado e Igreja mantiveram-se aliadas e unidas até o final do Século XIX. A Igreja Católica e as ordens religiosas, além de serem um braço do Estado, desde o período colonial, sobretudo através da catequese e dos processos de educação e aculturação, foram essenciais para garantir o sucesso da conquista dos povos autóctones e da empresa colonial portuguesa, com o largo emprego de mão de obra africana escravizada. As culturas dominadas encontram, nesse processo de aculturação, espaços e interstícios muito propícios a vincar e a modificar a cultura do dominador, de modo que o colonizador também adotou diversos elementos da cultura nativa e daquelas que aqui foram chegando. Pois, ao modo que afirmou Vainfas (2014, p. 360), a história do Brasil está repleta de exemplos de ambos os processos de “aculturação às avessas”.

Nosso catolicismo popular é produto desses contramovimentos. Thales de Azevedo, um dos primeiros a estudar o catolicismo popular brasileiro, afirmou que a religião popular, tanto nos centros urbanos maiores, quanto nas velhas áreas açucareiras, é um sincretismo afro-católico-espírita com variada intensidade de cada um dos elementos componentes; e que “a mistura do dogma católico com crenças encontradas entre os indígenas ou importadas com os escravos africanos é outra peculiaridade da religião de considerável porção da população” (AZEVEDO, 2002, p. 36-37). E, de que modo, as peculiaridades de nosso substrato cultural e da religião de cariz popular impactam o processo de secularização?

### **A secularização em ambiências culturais de cristianismo sincrético: a inibição da potência secularizante**

O Brasil é um país de composição cultural afro-luso-americano. Conforme destacou Elbein dos Santos (1993), somos americanos, evidentemente, por uma situação geográfica e nossa população indígena; lusitanos em razão da colonização portuguesa; e africanos, porque a nação brasileira foi formada pelo trabalho dos negros escravos. A autora, no entanto, enfatiza que os negros, historicamente, constituíram o componente populacional de maior densidade nas cidades brasileiras, fossem elas grandes ou pequenas, assim como nas plantações e nos setores de extração mineral. Os negros africanos foram “elemento base a partir do qual se multiplicou a população do Brasil, profundamente marcada por seus costumes, sua religião e suas tradições” (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 26).

No ambiente religioso brasileiro, marcado pelo sincretismo, traço fundamental do catolicismo popular, bem como das religiões afro-brasileiras, a exemplo dos candomblés e das umbandas, e do espiritismo de diversos matizes e doutrinas, a potência secularizante se inibe ante os aspectos mágicos e encantados da cultura brasileira. A influência africana no catolicismo popular é marcante. Vive-se ainda num mundo caracteristicamente sacral. O mesmo se pode dizer da religiosidade popular, até nos ambientes mais católicos e praticantes, inclusive no interior de igrejas e, sobretudo, de santuários (PEREIRA, 2004). Desejamos exemplificar que, em ambientes culturais não cristãos ou de cristianismo sincrético como o nosso, a teoria da secularização não consegue dar conta de explicar a idiossincrática (quase) secularização brasileira.

Não é forçoso dizer que a cosmovisão religiosa do complexo cultural nagô-yorubá penetrou

fundamente nos alicerces da cultura brasileira. Essa tradição é muito complexa e não uniforme – porque há um sem número de suas variantes sem que haja instância que possa impor uma opinião dominante – foi suficiente, no entanto, para estabelecer uma concepção unitária básica do mundo, bem diversa do modo com que os cristãos compreenderam o cosmos.

A cosmologia nagô-yorubá tem como fundamento diversos mitos genéticos colhidos da tradição oral. Wootmann (1978) colhe oito versões da criação do mundo apresentadas por autores diversos com o objetivo de analisar discrepâncias, mas, sobretudo, encontrar elementos simbólicos de permanência que compõem uma estrutura básica do mito. Trabalhos comparativos como os de Wootmann são importantes, porque lidamos com o discurso oral e não escrito, de modo que não há como realizar qualquer tipo de exegese assemelhada ao que os teólogos são capazes de haurir dos textos bíblicos. As versões diversas do mito yorubano da criação, todavia, enriquecem e abrem múltiplas possibilidades de entendimento e de interpretação.

Quanto à formação da Terra, em épocas imemoriais, foi uma aguacenta e pantanosa imensidão. “Acima, havia o etéreo céu que era a moradia de Olórun, das divindades e outros seres” (BENISTE, 2020, p. 50).

Em síntese publicada por Elbein dos Santos (1993), lemos:

[...] a história nos informa que nos primórdios existia nada além do ar; *Olórun* era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando *Òrìsànlá*, o grande *Òrìsà-Funfun*, *òrìsà* do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olórun* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Èsú*, ou melhor, o proto-*Èsú*, *Èsú Yangi* [...]. (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 58-59).

Se, aparentemente, o mito nos pareceu influenciado pela narrativa da criação do Gênesis bíblico, Elbein dos Santos (1993, p. 59) esclarece: “não há a menor dúvida de que sua formulação é absolutamente *Yorùbá*”. Assim é que “a relação entre *Olórun*, proto-matéria do universo, o hálito – *èmí* – e o *òfurufú*, ar divino, com o elemento existencial que dá vida, o *èmí*, é indiscutível” (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 59).

Sobre a mesma narrativa, deslindam-na os autores de *A galinha de D'Angola*:

Essa história revela a criação como uma dialética de desdobramento da unidade primordial. Do movimento (agitação) deriva, por sucessivas diferenciações, a matéria. Do ar se separa a água: da água emerge a terra, ainda molhada. Dessa argila destaca-se a primeira forma inerte e rubra, que encanta *Olórun*. Graças ao seu hálito, essa forma adquiriu vida e, junto com ela, *Èsù* – primogênito. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 57).

Fica bastante patente, no mito de criação, que o mundo e os orixás surgem a partir do movimento de emanção de Olórun. A emanção é um processo cosmogônico no qual o ser superior produz o inferior pela sua própria superabundância sem que o primeiro perca nada nesse processo. A emanção é, pois, distinta da criação do *ex-nihilo* ou a partir do nada. Olórun produziu o mundo, todavia, tirando-o de sua própria substância inesgotável. Todos os seres, portanto, são apenas fluxo ou uma expansão da essência divina. O Ser divino, em sendo o criador do mundo, não é absolutamente separado de sua obra criada.

Conforme o relato da criação yorubano, podemos afirmar que Olórun, também chamado de Olódumarè, “é a origem e o princípio de todas as coisas. É sobre essa fidelidade básica que repousa toda a

superestrutura da crença yorubá” (BENISTE, 2020, p. 49). As divindades, denominadas “[...] Òrìsà foram trazidas à vida por Olórun, com o objetivo de levar a cabo as funções relacionadas com a criação e o governo da Terra” (BENISTE, 2020, p. 50). A criação do homem e da mulher também é obra de Olórun. De acordo com algumas narrativas, aqueles que formavam o núcleo da ocupação da Terra já existiam mesmo antes da Terra existir. Os mitos revelam, ainda, que “os Órìsà foram os ocupantes originais da Terra até sua fundação, e que foi deles que os atuais ocupantes derivaram” (BENISTE, 2020, p. 50).

Na concepção nagô-yorubá, o universo existe em dois níveis de existência: o àiyé, o mundo natural ou físico, e o òrun, o mundo sobrenatural e imaterial.

O àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé* ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade. O òrun é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode* òrun – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do òrun, seres ou entidades sobrenaturais. (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 53-54).

*Aiyé* designa a vida na terra e o tempo de vida, e, mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência individualizada, em contraste a òrun, dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos orixás, e povoado, ainda, pelos espíritos dos antepassados naturais e humanos, das pessoas que morreram no àiyé, designados de *egúns*.

De imediato, é necessário um esforço para compreender os dois planos, o àiyé e o òrun, livre de analogias com a concepção judaico-cristã do mundo. Não obstante ao fato de que muitos autores traduzem òrun por céu (*sky*) ou paraíso (*heaven*), Elbein dos Santos (1993, p. 54) assevera que tais traduções induzem o leitor ao erro e deformam o conceito, além de ser “o fruto de uma concepção insuficiente e de tendência forânea”.

O òrun é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no òrun [...]. Ou, ao contrário, tudo o que existe no òrun tem suas representações materiais no àiyé. (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 54).

O àiyé e o òrun não são apenas mundos paralelos, no sentido de apartados ou que não se encontram. Ao contrário, o òrun engloba todo o *aiyé*. “O òrun engloba tudo e todos. Ou dito de outra forma, o Aiyé não é um nível de existência fora do Orum, mas – para usarmos uma imagem – é como um útero limitado dentro de um corpo sem limites” (BERKENBROCK, 2012, p. 181).

Mas o cerne de nossa questão é demonstrar que a concepção cosmológica nagô-yorubá, à diferença da concepção cosmológica cristã, baseada na ideia de criação *ex-nihilo*, não possui uma potência secularizante. Aliás, bem ao contrário, conforme deixaremos patente, não há como afastar a dimensão sacral do àiyé, que, circunstancialmente separado do òrun, após uma violação, conforme as narrativas míticas<sup>4</sup>, jamais poderá se tornar secular.

Os mitos revelam que, originalmente, em épocas remotas, o àiyé e o òrun não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis, conforme acima apresentado, e os seres dos dois mundos tinham trânsito livre. Os orixás habitavam o àiyé e os serem humanos podiam ir e vir, circulando entre o àiyé e o òrun. Após a violação do òrun pelos seres humanos, Olórun, entidade suprema, interditou a

4 Elbein dos Santos (1993, p. 54-56) apresenta duas versões mantidas vivas pela tradição oral, uma mais curta e outra mais elaborada.

Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública

comunicação entre os dois mundos. Os *ará-àiyé* não podem mais ir livremente ao *òrun*, a não ser através da morte.

*Àiyé* e *òrun* estão separados, mas não totalmente desligados um do outro. Na tradição, determinadas árvores como o iroco, natural da África, ou a gameleira, abundante no Brasil, servem de elemento conectivo entre os dois mundos. Conforme Lody (1995, p. 194), “a árvore simboliza, o tronco ereto e viril membro fecundante da terra e do céu, elo, cordão umbilical entre o orum e o aiê, é o elo entre céu e a terra chamado genericamente de *ixé*, por onde vêm os orixás, voduns e inquices aos terreiros”.

O que Lody chama de *ixé* é designado por *opá*, nos terreiros de tradição ketu, representado por um mastro, poste ou bastão, com finalidades rituais (BASTIDE, 2001, p. 83-84).

Mesmo que os humanos não possam sem mais ir ao *òrun*, há a possibilidade de contato entre eles. As árvores sagradas e suas representações são uma espécie de *axis mundi*, pilar cósmico ou árvore do mundo que liga a terra ao céu, simbolismo bastante recorrente em diversas culturas (ELIADE, 1992, p. 32). O terreiro, lugar da prática religiosa constitui um centro a partir do qual o mundo espiritual e o mundo material encontram-se numa quadratura.

Cabe à religião, através de suas ações rituais, recompor a unidade inicial perdida entre o *àiyé* e o *òrun*. O culto, na dimensão do tempo sagrado, ao menos, enquanto persistir o ato religioso, unifica as duas esferas, reatualizando um passado primordial e mítico.

No cristianismo, a redenção intenta restaurar a ordem cósmica perdida, consequência do pecado de Adão. Segundo São Paulo, a queda do gênero humano afeta toda a criação que “geme e sofre como que dores de parto até o presente dia” (Rm 8, 22), todavia, “com a esperança de ser também ela libertada do cativeiro da corrupção” (Rm 8 21). Paradoxalmente, se Deus intervém na história, através da encarnação do Filho, segunda pessoa da Trindade Divina, o faz para redimir o gênero humano e toda a criação afetada pela culpa original. Todavia, o que Cristo, o messias encarnado, religa é a graça e a amizade perdidas entre o Criador e suas criaturas. Por isso, o Filho de Deus oferece sua vida em sacrifício para resgatar toda a criação do mal e da morte. No entanto, céu (“lugar” próprio de Deus) e terra (mundo dos homens) continuam como sempre estiveram, absolutamente separados, em esferas distintas, e cosmologicamente não comunicantes.

O mesmo não ocorre na religião tradicional africana e, por extensão, nas suas sucedâneas e originais instituições afro-brasileiras. O que se deseja, o objetivo máximo da religião, é religar as duas esferas cósmicas, ainda que seja um esforço fadado ao fracasso. Goldman (1985, p. 45), porém, explica que, durante o trabalho ritualístico, o *òrun* e o *àiyé* unificam-se por um breve instante, no momento do transe e da possessão. Suspende-se, então, ainda que de forma passageira, todas as distâncias entre os dois mundos. Os orixás se apossam dos homens e transmitem a eles algo de sua essência divina, ao mesmo tempo em que uma certa dose de humanidade lhes é insuflada pelos fiéis que concordam em recebê-los.

Assim sendo, o culto no Candomblé é uma tentativa de resistir à divisão entre os dois níveis da existência e tornar presente a realidade da ordem inicial. A unidade primitiva entre o Orum e Aiyé é compreendida como uma situação de total harmonia e felicidade; por isso mesmo, ela é sempre novamente buscada. A religião do Candomblé, com seu culto, sua iniciação, suas oferendas, seus sacrifícios, etc. devem renovadamente conduzir o ser humano e o mundo a esta harmonia. (BERKENBROCK, 2012, p. 185).

Para a tradição religiosa africana o visível constitui manifestação do invisível. O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida africana, que se torna impossível realizar uma distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades do cotidiano. Essa mesma vivência é compartilhada pelas demais religiões de matriz africana. A cosmologia afro-brasileira, apoiada no seu pensamento mítico, insiste em manter juntos e intercomunicáveis domínios que o pensamento científico, com sistemática obstinação, veio a dividir, segregar, classificar e compartimentar.

Para os adeptos do Candomblé, entretanto, todas as coisas, inorgânicas e orgânicas, plantas, animais e homens são igualmente seres encantados. Com uma diferença apenas: por detrás das suas múltiplas máscaras, sejam elas minerais, vegetais, animais ou humanas, espreita a matéria primordial e divina à qual foram subtraídos. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 26).

Não há secularização possível em tal forma de conceber o mundo. Toda a criação participa da mesma dimensão trágica da existência, porque está irmanada na separação que afastou o mundo das criaturas do mundo dos deuses.

Mais uma vez, no entanto, a cultura se singulariza diante da natureza, pois conta com o sacrifício para restabelecer a comunicação entre a dimensão da existência individualizada (no àiyé) e da existência genérica (no òrun). E, no sacrifício, serve-se de todos os elementos desse mundo encantado. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993, p. 26).

Os sacrifícios rituais, conforme as narrativas míticas sobre a criação, aludem aos acordos celebrados para manter em harmonia e em equilíbrio o àiyé e o òrun, de modo a permitir a continuação da existência nos dois níveis (ELBEIN DOS SANTOS, 1993, p. 60-64). O equilíbrio entre o àiyé e o òrun não é uma situação dada ou estática, mas precisa ser criado e permanentemente mantido. A sua manutenção é o objetivo da atividade religiosa. O culto tem dupla finalidade. A primeira é a de reanimar, reforçar e atualizar o sistema cosmológico; a segunda é a de restaurar o equilíbrio desfeito.

A prática religiosa não é uma atividade que tem a ver apenas com a vida pessoal de cada indivíduo e nem pode ser separada ou apartada ao âmbito da vida privada. A atividade religiosa carrega a responsabilidade pela ordem do mundo, pela manutenção da ligação e do equilíbrio entre o àiyé e o òrun. A troca de *axé* entre os seres humanos e os orixás é o fator principal da harmonização do sistema. O conceito de *axé* é fundamental na cultura africana. *Axé* é energia, força vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica<sup>5</sup>. Sem a força do *axé* todo o sistema não teria dinâmica e tudo estaria paralisado. Através da atividade ritual o *axé* é liberado. A obtenção do *axé* é o propósito do contato humano com os orixás.

## Considerações finais

Procuramos responder às questões que instigaram nossa análise: por que a sociedade brasileira tem dificuldades em se laicizar? Quais causas tornam o processo de secularização de nossa sociedade peculiar e diverso? Onde reside a dificuldade da nossa compreensão em admitir que o Estado e suas instituições, especificamente, a escola pública, devem ser laicas? As respostas que demos intentaram encontrar soluções nas galerias mais profundas da formação da cultura brasileira. Razão pela qual travamos um diálogo profícuo entre os campos da educação, da história cultural, da sociologia da religião e da antropologia cultural.

Sabemos que a nossa contribuição foi pequena e parcial. Por isso, acreditamos serem necessários

---

5 Berkenbrock (2012, p. 259-267) desenvolve síntese esclarecedora acerca do conceito de *axé*.



Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública

novos estudos sobre outras cosmovisões religiosas pertencentes aos variados grupos étnicos formadores da cultura brasileira, diferentes grupos africanos, a exemplo dos bantos, bem como dos muitos povos indígenas extintos ou que lutam por sua sobrevivência. Com toda certeza, encontraremos novos elementos recônditos em nosso rico complexo cultural, e que tornarão mais patentes os argumentos que apresentamos. A sociedade brasileira, culturalmente mestiçada, ao modo de outras sociedades em que o cristianismo não foi a única matriz religiosa a levedar a cultura, produz um diferenciado processo de secularização, de modo a tornar mais problemático os movimentos de laicização do estado.

A secularização do estado, como ordem jurídica, é um componente fundamental do conceito histórico-social de secularização do qual a modernidade, em suas múltiplas configurações, não pode abrir mão. O estado laico, com seu ordenamento jurídico, deve manter-se firme e fortalecido na sua competência de garantir a liberdade religiosa, e, portanto, mantendo-se não confessional, neutro em matéria religiosa, única forma de promover a diversidade e a vitalidade da sociedade, as liberdades públicas e os direitos de cidadania. No entanto, precisamos compreender que os níveis de compreensão e apreensão da realidade são diferenciados. Evitamos, assim, julgamentos prévios, elitistas e nem sempre generosos, sobretudo, com relação às camadas populares e aos mais pobres. O movimento de transformação social e cultural exige a paciência histórica.

## Referências

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II, São Paulo: Loyola, 2002.
- AZEVEDO, T. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Slavador: Edufba, 2002.
- BASSETTO, B. F. **Elementos de filologia românica**: das línguas. v. 1, São Paulo: Edusp, 2001.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUM, G. Sociologia da religião (1973-1983). **Concilium**, n. 190. p. 1172-1180, 1983.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BERGER, P. **Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERKENBROCK, V. J. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF, L. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. **Revista de Cultura Vozes**, n. 7, 1977.
- BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais e introdução e notas de *La Bible de Jérusalem*, sob direção da *École Biblique de Jérusalem*. 9 ed., São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRASIL. **Decreto n. 7.107**, de 11 de fevereiro de 2010. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm)>. Acesso em: 17 mai. 2021.

- CASANOVA, J. Public religions in the modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CUNHA, L. A. **O projeto reacionário da educação**. 2016. Disponível em: <<http://luizantoniocunha.pro.br/uploads/independente/1-EduReacionaria.pdf>>. Acesso em: 16 mai. 2021.
- EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 35, p. 139-163, abr. 2001.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. **Os nãgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 22-53, 1985.
- JUSTINO DE ROMA. I e II Apologia: Diálogo com Tristão. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- KLOPPENBURG, F. B. **O cristão secularizado**: o humanismo do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1970.
- LODY, R. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- LUCKMANN, T. **A religião invisível**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MARIANO, R. Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, mai./ago. 2011.
- MARIZ, C. L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.
- MINUCIO FELIX. O. Introdução, tradução e comentário Manuel A. Naia da Silva. Biblioteca Euphrosyne: 7. Lisboa: Edição Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 1990.
- OLIVEIRA, P. R. de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PARKER, C. **Otra lógica en América Latina**: religión popular y modernización. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PARKER, C. Sociologia de la religión en América Latina: sociologia o religión? In: Frigerio, A. e Carozzi, Maria J. (Orgs.). **El estudio científico de la religión a fines del siglo XX**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina: 1994. p. 167-191.
- PARKER, C. **Religião popular e modernização capitalista**: outra lógica na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PARKER, Cristián. Magico-popular religion in Contemporary Society: towards a Post-Western Sociology of Religion. In: BECKFORD, James A.; WALLISS, John (Org.). **Theorising religion**: classical and contemporary debates. London: Routledge, 2006. p. 60-74.
- PARKER, C. Popular religions and multiple modernities: a non-Western perspective. In: APRIL, Wilfred (Org.). **Culture and Identity**. Londres: IntechOpen, 2018. p. 90-112.
- PEREIRA, J. C. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais**: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro. São Paulo: Zouk, 2004.
- PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em Sociologia da Religião. **Novos Estudos**, n. 29, v. 3, p. 99-117, nov. 1997.
- PIERUCCI, A. F. Secularização segundo Max Weber. In: SOUZA, Jessé (Org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: UnB, 2000. p. 105-162.

Quase secularização: um estudo sobre as relações entre a cultura brasileira, a religiosidade popular e a laicidade da escola pública

PRANDI, R.; JÁCOMO, L.; BERNARDO, T. Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018). **Revista USP**, n. 122, p. 99-120, jul./ago./set. 2019.

PRANDI, R.; SANTOS, R. W. dos; BONATO, M. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. **Revista USP**, n. 120, p. 43-60, jan./fev./mar. 2019.

SOUZA, R. L. de. O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações. **História Unisinos**, v. 12, n. 2, p. 127-139, mai./ago. 2008.

VAINFAS, R. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, J.; GOUVÊA, M. de F. **O Brasil Colonial: 1443-1580**. Vol. 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 357-388.

VÁZQUEZ, U. Filosofia e escritura na primeira escola cristã. **Síntese - Nova Fase**, v. 18, n. 55, p. 539-546, 1991.

VERNANT, J-P. **As origens do pensamento grego**. 2 ed. Rio de Janeiro: Difel, 1977.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. da S.; BARROS, J. F. P. de. **A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora UnB, v. I, 1994; v. II, 1999.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 3 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Submetido em: 30.05.2021

Aceito em: 02.06.2022